

Jan Woleński

Lebenswelt i uniwersalność języka naturalnego

Uniwersalność języka naturalnego rozumiem tutaj nie w tym sensie, że zawiera on swój metajęzyk. Ta cecha tego języka (będę używał zwrotów „język potoczny” i „język naturalny” jako równoważnych, co nie znaczy, że „potoczny” i „naturalny” są wymienialne w każdym kontekście; zob. druga część artykułu) bywa uważana za odpowiedzialną za antynomie semantyczne; w Polsce, podkreślali to Leśniewski i Tarski w swej diagnozie antynomii kłamcy. Przez uniwersalność języka potocznego rozumiem to, że każda wypowiedź dowolnego żargonu sztucznego, np. naukowego czy poetyckiego, może być przetłumaczona na mowę potoczną, ewentualnie wzbogaconą dodatkowymi środowiskami wyrazami, w szczególności matematycznymi. Inaczej mówiąc, jeśli wszystko, co być może objaśnione w jakimkolwiek języku, może być objaśnione przez użycie języka naturalnego. W gruncie rzeczy, logicy uznający uniwersalność języka naturalnego jako wynik fuzji języka przedmiotowego i metajęzyka, akceptują również jego uniwersalność w drugim i tutaj podstawowym rozumieniu. Tarski ujął to w następujący sposób:

W trakcie analizy zauważymy natychmiast znamienne cechę języka potocznego, mianowicie jego wszechobowiązujący, uniwersalny charakter. Język potoczny jest uniwersalny i ci, którzy go używają pragną, by taki był. Ma on dać możliwość wyrażenia wszystkiego, co w ogóle daje się wyrazić w jakimkolwiek innym języku; dla spełnienia tego wymagania ulega on ciąglemu rozszerzaniu.¹

A kilkadziesiąt lat wcześniej zauważył:

Znakom, występującym w tych językach, których dotyczą niniejsze rozważania [tj. języków sformalizowanych – J.W.], przypisujemy zawsze całkiem konkret-

¹ A. Tarski, „Prawda i dowód”, w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, pod red. J. Zygmunt, Warszawa: PWN 1995, s. 311 (oryginał angielski ukazał się w 1969 r.). Tarski uważał, że uniwersalność jako fuzja języka przedmiotowego i metajęzyka jest pochodna od wszechobowiązywalności języka potocznego.

ne i zrozumiałe dla nas znaczenie [...]; wyrażenia, które nazywamy zdaniem, pozostają zdaniem i po przełożeniu zawartych w nich znaków na język potoczny; zdania wyróżnione jako aksjomaty, wydają nam się intuicyjnie prawdziwe; przy wyborze reguł wnioskowania kierujemy się zawsze intencją, by reguły te, zastosowane do zdań prawdziwych, prowadziły zawsze do nowych zdań prawdziwych.²

Oba powyższe cytaty wyraźnie wskazują, że semantyczna interpretacja wyrażen potocznych stanowi niejako przewodnik w ustalaniu rozsądnej interpretacji języków sformalizowanych, a przynajmniej, że należy do tego dążyć.

Uniwersalność (wszechobowiązywalność) języka potocznego jest ważna sama w sobie, ale też dobrze odbija pewien fundamentalny problem epistemologiczny, wyrażający się w pytaniu: Jak to dzieje się, że subiektywne i niepowtarzalne doświadczenie jednostki jest intersubiektywne? Kwestia ta była analizowana przez Ajdukiewicza.³ Jego odpowiedź była z grubsza rzecz biorąc następująca. To prawda, że doświadczenie bezpośrednie jest zawsze czyjeś, a przeto subiektywne i niepowtarzalne, a także wyraża się w jednostkowych zdaniach spostrzeżeńowych, tj. formułowanych przez konkretną osobę w indywidualnym czasie i miejscu. Niemniej jednak, doświadczenie to pozostaje w związku z metodami uzasadniającymi twierdzenia ogólne, a te procedury, zarówno dedukcyjne jak i indukcyjne:

mimo odwoływania się do bezpośredniego doświadczenia nie tracą swego intersubiektywnego charakteru, przez to, że nie apelują do doświadczenia jakiejś wyróżnionej osoby, lecz do czyjegokolwiek doświadczenia.⁴

Coś podobnego można powiedzieć również o języku, ponieważ chociaż akty językowe są subiektywne i niepowtarzalne, ich treść jest powszechnie i bezpośrednio zrozumiała, przynajmniej w większości sytuacji komunikacyjnych. Nie ma też większych trudności z jej objaśnianiem, jeśli dane okoliczności tego wymagają, np. gdy uczestnicy rozmowy posługują się odmiennymi językami etnicznymi.

² A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie 1933; przedruk w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, j. w. (przypis 1), s. 33.

³ Por. K. Ajdukiewicz, „Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia”, *Studia Logica* 13 (1962), ss. 209-212; przedruk w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa: PWN 1964, ss. 371-373.

⁴ Ibid., s. 373 (wedle przedruku).

Powyższe konstatacje na temat doświadczenia i języka można uznać za stwierdzenia faktów. Filozof na tym nie może jednak poprzestać. Chciałby rzecz ująć przy pomocy jakichś kategorii obecnych w tradycji filozoficznej, powiedzmy filozoficznie wyjaśnić drogę od subiektywności do intersubiektywności. To zawsze było jednym z głównych zadań epistemologii. Zamierzam zastosować w tym celu pojęcie *Lebensweltu* w sensie Husserla, podstawowego dla jego późnej filozofii.⁵ Husserl wprowadził je w następujący sposób:

Ten rzeczywiście naoczny, rzeczywiście doświadczany lub pozwalający się doświadczyć świat [codziennego życia], w którym rozgrywa się całe nasze praktyczne życie, pozostaje jako taki niezmienny w swej własnej strukturze istotowej, w swym własnym, konkretnym charakterze przyczynowym, niezależnie od tego, co byśmy robili, w sposób umiętny lub nie. Nie zmienia się on także przez to, że wynajdziemy szczególnego rodzaju umiętność, np. geometrię czy umiętność uprawianą przez Galileusza, która zwie się fizyką.⁶

⁵ Sprawa przekładu terminu *Lebenswelt* na język polski nie jest jednoznacznie rozstrzygnięta. Można znaleźć następujące propozycje (lista nie jest zapewne wyczerpująca: „świat życia codziennego” (w tłumaczeniu, przez S. Walczewską, tekstu E. Husserla, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, Kraków: PAT 1987, s. 45, K. Święcicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 103), „świat naturalny” (w tłumaczeniu, przez J. Zychowicza, książki J. Patočki, *Świat naturalny a fenomenologia*, Kraków: PAT 1987; w tytule czeskim mamy „přirozený”), „świat przeżywany” (por. tytuł antologii *Świat przeżywany*, pod red. Z. Krasnodębskiego, Warszawa: PIW 1993, J. Rolewski, *Rozum, nauka świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Toruń: UMK 1999), „świat, w którym żyjemy” (R. Ingarden, „Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla”, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofia współczesną*, Warszawa: PWN 1963, s. 448, J. Rolewski, j. w., s. 31), „świat życia” (w tłumaczeniu, przez A. Wajsa, książki E. Husserla, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa: PWN 1982, s. 199). „Świat przeżywany” jest propozycją złą, ponieważ, o ile tylko *Lebenswelt* jest kontrastowany z czymś innym, np. światem nauki czy fikcji, to te drugie też można przeżywać, chyba, że „świat przeżywany” znaczy to samo, co „świat, w którym przeżywa się”, ale to jest sztuczne. „Świat życia” jest dosłownym odpowiednikiem angielskiego terminu „*life-world*” powszechnie używanego w angielskich tłumaczeniach Husserla; pewnym wariantem świata życia jest świat, w którym się żyje. Konsultowałem tę sprawę z kolegami niemieckimi i powiedzieli mi, że „świat życia codziennego” jest najlepszym odpowiednikiem *Lebenswelt*. Ponieważ nie chodzi tylko o kwestię leksykalną, ale także o rozmaite intuicje semantyczne, które narzucają takie lub inne przekłady, będę posługiwał się terminem niemieckim, także odmienianym wedle prawideł deklinacji polskiej. Dodatkowym powodem jest to, że w dalszej części niniejszego artykułu proponuję pewne uzupełnienie pojęcia *Lebensweltu*.

⁶ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, j. w. (przypis 4), s. 48 n (oryginał ukazał się w 1937 r.).

Zacytuję jeszcze bardzo instruktywny fragment z Patočki:

Otóż świat naturalny daje się całkiem naturalnie zrozumieć następująco: jest to świat, w którym powinno się móc żyć, żyć wspólnie, być w nim zaakceptowanym i przyjętym, otrzymywać od niego opiekę, która pozwala przyjmować na siebie konkretne zadania obrony i walki przeciwko temu, co nam w naszym otoczeniu ze strony rzeczy i ludzi zagraża; jest to świat żyjących istot cielesnych, które walczą i pracują, które się do siebie zbliżają i od siebie oddalają, żyją w dystansie wobec siebie; które się komunikują ze światem innych przez rozumienie i mowę; które odnoszą siebie do tej egzystencji w jej całości, a więc do całego świata. Cieleśność, wzajemność, konkretna przestrzenność, obejmująca to, co swojskie i to, co obce, język – oto stałe struktury tego świata.⁷

Idea *Lebensweltu* doczekała się wielu komentarzy i interpretacji.⁸ W skrócie i uproszczeniu, główne punkty koncepcji Husserla są następujące.⁹ Ludzie żyją w pewnej zastanej rzeczywistości, której istnienia na co dzień nie kwestionują. Owa rzeczywistość, czyli *Lebenswelt*, obejmuje, poza istotami ludzkimi, zwierzęta, rzeczy nieożywione i wytwory ludzkie; jest niejako sumą natury i kultury w tradycyjnym rozumieniu tych pojęć. *Lebenswelt* stanowi przedmiot ludzkich myśli i działań, kierują się one nań jako na przedmiot intencjonalny. Jest to świat konstytuowanym subiektywnie, a ludzkie postawy wobec niego noszą znamiona relatywizmu. Nastawienie ludzi wobec *Lebensweltu* jest naturalne, naiwne i przed-teoretyczne. W historii zostało ono przekroczone przez zmatematyzowaną naukę (Husserl kojarzył to z wystąpieniem Galileusza), co wprawdzie doprowadziło do obiektywizmu,

⁷ J. Patočka, „Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii ‘świata życia’”, w: J. Patočka, *Świat naturalny a fenomenologia*, j. w. (przypis 4), s. 155 (oryginał ukazał się w 1972 r.).

⁸ Świadczy o tym obszerna literatura. Por. m.in. (ograniczam się do opracowań specjalistycznych, pomijając prace poświęcone całokształtowi myśli Husserla): P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1970; G. Brand, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie der konkreten Apriori*, Berlin: de Gruyter 1971; R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthetischer Erfahrungswelt*, München: Wilhelm Fink Verlag 1986; J. Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany*, j. w. (patrz przypis 5). Lektura tych i innych opracowań dowodnie wskazuje, że wywody samego Husserla w sprawie *Lebensweltu* są fragmentaryczne i niejednoznaczne, co daje powód dla rozmaitych wykładni. Będzie jeszcze o tym mowa.

⁹ Pomijam m.in. problematykę kryzysu cywilizacji europejskiej w pismach Husserla. Z obowiązku kronikarskiego dodam tylko, że Ingarden nie jeden raz zwracał uwagę na to, iż późna filozofia Husserla była w jakiejś mierze odpowiedzią na jego osobiste rozgoryczenie sytuacją, w jakiej mu przyszło żyć w Niemczech po 1933 r.

ale nie unieważniło codziennego doświadczenia. Ono stanowi cały czas horyzont każdego doświadczenia, zarówno potocznego, praktycznego, jak i naukowego i w tym sensie jest *a priori*. Niemniej jednak, zmatematyzowana teoria przyrodnicza bynajmniej nie gwarantuje właściwego teoretyzowania wedle potrzeb filozofii. Dotarcie do istoty świata i świadomości wymaga zastosowania procedur transcendentálnych, w szczególności *epoche*. W ten sposób *Lebenswelt* prowadzi do fenomenologii transcendentálnej jako drogi do objaśnienia, jak świadomość, nie indywidualna, ale transcendentálna (*ego*) właśnie, konstytuuje świat jako korelat czystych aktów kognitywnych (*cogitationes*). Redukcja fenomenologiczna czy też transcendentálna ma pokazać sposób transformacji od subiektywnych danych indywidualnych do czystej świadomości jako gwaranta w pełni obiektywnej wiedzy, odpornej na sceptycyzm i relatywizm.

Jest rzeczą oczywistą, że powyższe idee nastroczają sporo problemów, w szczególności pytanie, jak uzgodnić horyzont *Lebensweltu* z transcendentálną świadomością. Prowadzi to natychmiast do rozmaitych możliwości interpretowania tej kategorii u Husserla, mianowicie jako (a) świat indywidualnego doświadczenia; (b) miejsce fenomenologicznie gruntujące wiedzę, naukę i historię; (c) intencjonalnie ukonstytuowany przedmiot z transcendentálnymi niezmiennikami.¹⁰ Tylko *Lebenswelt* w rozumieniu (a) ma prosty i naturalny status ontologiczny, natomiast światy w dwóch dalszych sensach są już twórami częściowo abstrakcyjnymi. Moje traktowanie *Lebensweltu* opiera się na dwóch podstawowych presumpcjach. Po pierwsze, nie jest on punktem wyjścia dla filozofii transcendentálnej; w samej rzeczy, uważam, że zadowalająca interpretacja pojęcia *Lebensweltu* nie jest możliwa w ramach filozofii transcendentálnej, przynajmniej jeśli ma on być światem, w którym żyjemy. Po drugie, chcę rozumieć *Lebenswelt* całkowicie naturalistycznie, a co więcej sądzę, że podstawowe cele Husserla, tj. jego krytyka relatywizmu i obrona obiektywizmu dadzą się znacznie lepiej zrealizować w kontekście naturalizmu niż transcendentali-

¹⁰ Por. M. Natanson, „The Lebenswelt”, w: *Phenomenology: Pure and Applied. The First Lexington Conference*, ed. by E. Straus, Pittsburgh: Duquesne University Press 1964, s. 80. Pomijam dalsze interpretacje i kontrowersje wokół *Lebensweltu*. Por. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, j. w. (przypis 7), s. 77. Sięgają one tak daleko, że gdy dla jednych komentatorów *Lebenswelt* jest miejscem, w którym żyjemy, podczas, gdy dla innych nigdy w nim nie znajdujemy się.

zmu. Stąd *Lebenswelt* w rozumieniu (c) nie wchodzi w rachubę, ale (a) i (b) mogą zostać zachowane, aczkolwiek z pewną istotną modyfikacją punktu drugiego. I tak, *Lebenswelt* traktuję jako świat indywidualnego doświadczenia i jako generator intersubiektywności wiedzy, nauki i kultury, w tym języka. Kluczem do tego jest przyjęcie, iż *Lebenswelt* wyznacza horyzont epistemologiczny, oczywiście zmieniający się względem akumulowanego doświadczenia. Ów horyzont jest tutaj traktowany jako fakt naturalny, a nie jakakolwiek okoliczność transcendentálna. Z drugiej jednak strony, nie ma powodu, by nie traktować *Lebensweltu* jako danego *a priori*. Nie jest to aprioryczność absolutna w sensie Kanta, tj. niezależność od jakiegokolwiek doświadczenia, ale względna, tj. z uwagi na dane konkretne doświadczenie.¹¹ W konsekwencji, *Lebenswelt* istnieje jako rzeczywistość przyrodzona, co dotyczy także świata kultury.

Zdaję sobie sprawę, że naturalizm jest delikatnym punktem rozwijanego tutaj poglądu. Nie mogę tutaj przeprowadzić uzasadnienia traktowania *Lebensweltu* jako obiektu naturalnego. Niemniej jednak, chciałbym zwrócić uwagę na kilka kwestii ogólnych.¹² Naturalizm traktuję bardziej jako program niż gotową i pełną koncepcję świata. Ponieważ pozostajemy na gruncie filozofii, jest rzeczą wątpliwą, czy naturalizm zostanie kiedykolwiek powszechnie zaakceptowany. Znaczy to, że zawsze, przynajmniej w przewidywalnej przyszłości, argumenty antynaturalistów będą powtarzane i znajdą zwolenników. Racją dla poważnego traktowania naturalizmu są kłopoty orientacji przeciwnej. Powiedzenie, że jest ona antynaturalizmem, skrywa pewną istotną rzecz, bo wskazuje na negatywny aspekt tej koncepcji, zaznaczony przez „anty”. Od strony pozytywnej, antynaturalizm musi prędzej lub później stać się supranaturalizmem (transnaturalizmem). Naturalizm ma bardzo poważne problemy z naturalizacją rozmaitych przedmiotów. W szczególności, jest oskarżany o niemożność wyjaśnienia normatywnego aspektu kultury. Trzeba jednak zauważyć, iż obecność norm prawnych, moralnych i jakichkolwiek innych jest faktem dokładnie w ta-

¹¹ Por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: PWN 2006, s. 454 n, w sprawie analizy pojęcia relatywnego *a priori*.

¹² Naturalizm w szerszym kontekście epistemologicznym jest rozważany w kilku miejscach w mojej książce cytowanej w przypisie 11, w szczególności na ss. 60-62 i 418-419. Pewne specjalne kwestie dotyczące *Lebensweltu* i języka zostaną rozważone później.

kim samym sensie, przynajmniej, gdy rozważamy sam sposób istnienia, jak to, że Kraków leży na wschód od Katowic. Jeśli ktoś zatem twierdzi, że naturalista dla obrony swego stanowiska winien wywieść normy (oceny, wartości itd.) z faktów, jest to żądanie nie bardzo zrozumiałe i bezzasadne. Problem bowiem wcale nie polega na wywodzeniu, ale na wyjaśnieniu skąd biorą się normy jako fakty pewnego rodzaju. Nie pojawiają się w świecie tak, jak relacje geograficzne, ale stanowią rezultaty ludzkich działań. Wszystko, co jest tutaj potrzebne sprowadza się do takiej koncepcji natury ludzkiej, która przyjmuje, że ludzie mają zdolność do tworzenia norm, np. teorii uczuć moralnych Shaftesbury'ego, Hume'a i Adama Smitha czy teorii emocji etycznych Petrażyckiego. Tego rodzaju wyjaśnienie nie pozostaje w jakimkolwiek konflikcie z potrzebą obiektywizmu i antyrelatywizmu etycznego, ponieważ wystarczy założyć, że generatory aksjologiczne są powszechne (w sensie statystycznym), a nie całkowicie uniwersalne.¹³ Próby naturalizacji są bardzo często dyskwalifikowane przez odwołanie się do tzw. błędu naturalistycznego w rozumieniu Moore'a, demonstrowanego przez niego w związku z redukcją predykatów aksjologicznych (etycznych) do takich, które wyrażają własności identyfikowalne zmysłowo. Rzadko zwraca się uwagę na fakt, że Moore wyróżnił również tzw. przez siebie błąd metafizyczny.¹⁴ Polega on na tym, że wartości identyfikuje się z jakościami ponadzmysłowymi; stąd błąd metafizyczny można nazwać supranaturalistycznym. Łatwo zauważyć, iż wskazane wyżej koncepcja powstawania norm i ocen, pozostają w ramach naturalizmu oraz unikają błędu naturalistycznego (normy i oceny są nieredukowalne), jak i supranaturalistycznego (nie są ponadzmysłowe czy też lepiej: są rezultatami naturalnych czynności). Stąd płyną dwie reguły dla naturalisty: (a) zawsze staraj się zidentyfikować jakąś konkretną kategorię, którą chcesz naturalizować; (b) naturalizując unikaj obu błędów, zarówno naturalistycznego jak i antynaturalistycznego. tj. staraj się znaleźć takie rozwiązanie, które pozwoli ci pozostawać w granicach świata przyrodzonego.

¹³ Dlatego unikam nazwy „absolutyzm” w tym kontekście, ponieważ kładę nacisk na powszechną stałość norm i ocen, niekoniecznie bezwzględną. Por. w tej sprawie J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków: WL 2004, s. 208. Naturalizm w szerszym kontekście epistemologicznym jest rozważany w kilku miejscach w mojej książce cytowanej w przypisie 11, w szczególności na ss. 60-62 i 418-419.

¹⁴ G. E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowskiego, Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta 1919, ss. 110-114 (oryginał angielski ukazał się w 1903 r.).

Wedle Husserla język jest składnikiem, a nawet inwariantem *Lebensweltu*. Pomocne jest tutaj przywołanie pewnych idei Ryle'a, dotyczących sensu przymiotnika „potoczny” w odniesieniu do języka. Oto kluczowe odróżnienia:

Chcę rozpocząć od przeciwstawienia zwrotu „użycie potocznego języka” zupełnie innemu, choć wyglądającemu podobnie określeniu „potoczne użycie wyrażenia” ‘...’. Kiedy ludzie mówią o użyciu potocznego języka, słowo „potoczny” jest mniej lub bardziej otwarcie kontrastowane z „niezwyczajnym”, „ezoterycznym”, „technicznym”, „poetyckim”, „symbolicznym”, a czasami „archaicznym”. „Potoczny” znaczy „powszechny”, „współczesny”, „pospolity”, „nagminny”, „naturalny”, „prozaiczny”, „niesymboliczny”, „na języku każdego” i stanowi zwykle opozycję do tego rodzaju wyrażen, których tylko kilku ludzi wie jak używać, takich jak terminy techniczne czy sztuczne stworzone słownictwo prawnicze, teologiczne, ekonomiczne, filozoficzne, kartograficzne, matematyczne, logiczne oraz graczy w tenisa. Nie ma wyraźnej granicy pomiędzy „powszechnym” i „niepowszechnym”, „technicznym” i „nietechnicznym”, czy „przestarzałym” i „współczesnym”. Czy „gaźnik” jest słowem używanym powszechnie czy też raczej nie? Czy „lamówka” jest słowem używanym powszechnie, czy tylko przez niektóre kobiety? A co z „zabójstwem”, „inflacją”, „ilorazem” i „spalonym” (*off-side*)? Z kolei nikt by się wahał po której stronie tej ziemi niczyjej umieścić „izotop” i „chleb”, „implikację materialną” i „jeżeli”, „liczebnik pozaskończony” i „jedenaście”, „suponować” i „przypuszczać”. Krawędzie „potoczności” są nieostre, ale zwykle nie mamy wątpliwości, czy dane wyrażenie należy do potocznego języka.

Natomiast w określeniu „potoczne użycie wyrażenia” ‘...’, „potoczne” nie jest przeciwstawiane „ezoterycznemu”, „archaicznemu”, czy „specjalistycznemu” itd. Kontrastuje ono z „nietypowym” lub „niestandardowym”. Można przeciwstawić typowe czy standardowe użycie noża do ryb lub medycznego ciśnieniomierza jakiemuś nietypowemu użyciu. Nożem do ryb na ogół kroi się ryby, ale można by nim kroić sadzeniaki albo używać jako heliografu. Ciśnieniomierz medyczny mógłby, o ile wiem, być używany do sprawdzenia ciśnienia w oponach, ale nie jest to jego standardowe użycie. Niezależnie od tego, czy narzędzie albo instrument są powszechnie używane, czy też specjalistyczne, zawsze pozostaje rozróżnienie między ich typowym i nietypowym użyciem. Jeśli termin jest ściśle techniczny, to większość ludzi nie będzie znać jego typowego użycia, a więc także jego nietypowych użyc, jeżeli takowe posiada. Jeśli jest to termin pospolity, prawie każdy będzie znał jego typowe użycie, a większość ludzi będzie także znać niektóre jego nietypowe użycia, jeśli takie posiada. [...] Kiedy mówimy o potocznym czy typowym użyciu słowa nie musimy go charakteryzować w żaden inny sposób, np. aprobować, polecać albo dawać mu świadectwo. Nie musimy odwoływać się, ani korzystać z jego typowości. Słowa „potoczny”, „standardowy” i „typowy” mogą po prostu odnosić się do użycia bez opisywania go. Filozoficznie są bezbarwne i mogą zostać bez szkody pominięte. [...] uczenie się lub nauczanie potocznego czy typowego użycia wyrażenia nie musi być, chociaż może być, uczeniem się lub nauczaniem użycia potocznego czyli pospo-

litego wyrażenia [...]. Liczni filozofowie, których celem jest wydobywanie logiczno-lingwistycznych różnic, wyrażają się bez wahania w taki sposób, jak gdyby „użycie” i „zwyczaj językowy” były synonimami. [...] „Zwyczaj językowy” jest praktyką, modą czy trendem. Może być lokalny lub szeroko rozpowszechniony, przestarzały lub współczesny, wiejski lub miejski, pospolity lub akademicki. Nie może być błędnego zwyczaju językowego, podobnie jak innego błędnego zwyczaju lub błędnej mody. Metody badania zwyczajów językowych są metodami filologów.

Dla kontrastu, sposób posługiwania się brzytwą, słowem, czekiem podróznym, lub wiosłem jest technika, sztuką lub metodą. Uczenie się tego jest uczeniem jak to robić, a nie wynajdywaniem uogólnień socjologicznych o innych ludziach robiących to samo lub coś innego z brzytwami, słowami, czekami podróznymi i wiosłami. [...] Opisy zwyczajów robienia czegoś kryją w sobie założenia dotyczące opisów użycia, tj. technik i sposobów robienia tego czegoś, czego robienie, jako mniej lub bardziej dominująca praktyka, składa się na zwyczaj [...].

Techniki nie są modami, ale mogą się w nich przejawiać modne trendy. Niektóre techniki muszą ulegać modom albo być na czasie w jakiś inny sposób. Tak samo nie jest przypadkiem, że sposoby zastosowania [tj. użycia – J.W.] słów [...] na ogół są identyczne dla całej społeczności w przeciągu dłuższego czasu. Chcemy rozumieć i być rozumiani, a ojczystego języka uczymy się od naszych rodziców. Nawet bez nacisku reguł i słowników nasze słownictwo ma tendencję do uniformizacji. Wybryki i idiosynkrazje w tej dziedzinie utrudniają komunikację.¹⁵

Pięć fundamentalnych punktów zawartych w powyższym obszernym cytacie jest następujących. Po pierwsze, typowe (standardowe) użycie wyrażen przysługuje zarówno wyrażeniom powszechnie używanym jak i specjalistycznym. Dorzeczną jest więc nazwa „potoczne (standardowe) użycie wyrażenia niepotocznego (specjalistycznego)”. Po drugie, użycie jest bardziej podstawowe od zwyczaju, aczkolwiek oba są ze sobą powiązane. Po trzecie, zwyczaj jest przedmiotem opisu socjologicznego, natomiast użycie może być, ale nie musi. Po czwarte, uczenie się użycia nie wymaga odwołania się do reguł, chociaż pierwsze nie wyklucza drugiego. Po piąte, użycie wyrażen uniformizuje się z uwagi na potrzebę komunikacji.

¹⁵ G. Ryle, „Język potoczny”, *Principia* XV (1996), ss. 57-77, przeł. A. Sierszulska, ss. 58-59, 60, 65 n, 68 (oryginał ukazał się w 1953 r.). Uważam ten artykuł za jeden z najważniejszych w historii filozofii analitycznej. Trudno uwierzyć, że jest tak mało znany. Nawiasem mówiąc Ryle jest autorem rozprawy „The Word of Science and the Everyday Word”, w: G. Ryle, *Dilemmas*, Cambridge: Cambridge UP 1954, ss. 68-81, w której rozważał podobne problemy jak Husserl w związku z *Lebensweltem*.

Moim zdaniem, mamy prawie wszystko, co potrzebne dla rozwinięcia zadowalającej filozoficznej teorii uniwersalności języka potocznego. W szczególności, podstawą jest potoczne (typowe, poprawne) użycie wyrażen języka potocznego (naturalnego).¹⁶ Niemniej jednak napisałem, że „mamy prawie wszystko”, ponieważ u Ryle’a brakuje objaśnienia powodu, dla którego tak właśnie jest, że potoczne użycie wyrażen języka naturalnego odgrywa rolę centralną i wyróżnioną. I tutaj z pożytkiem można zastosować pojęcie *Lebensweltu*. Jest on areną, na której pojawia się zarówno potoczne użycie wyrażen jak i repertuar wyrażen języka naturalnego.¹⁷ Pamiętając, czym jest potoczne użycie wyrażen języka naturalnego możemy zaproponować rozumienie *Lebensweltu* jako świata, w którym powstaje typowe (poprawne) użycie wyrażen językowych, dowolnych zarówno stosowanych powszechnie jak i specjalistycznych. Uogólniając, powiemy, że *Lebenswelt* jest światem doświadczenia potocznego, a więc zasadniczo poprawnego i takiego, na którym konstytuuje się dowolne inne doświadczenie i jest oceniane jako poprawne lub niepoprawne.¹⁸ Od tego momentu mogę już operować nazwą „świat doświadczenia potocznego” jako odpowiednikiem terminu *Lebenswelt*. Z tego punktu widzenia inne stosowane określniki (por. przypis 4) nie są zadowalające, przynajmniej bez dodatkowych objaśnień. „Świat przeżywany” nie jest adekwatny z tych samych powodów, co poprzednio, „świat życia” nie implikuje automatycznie potoczności, „świat naturalny” obejmuje światy, by tak rzec, nie-potoczne, które są, np. świat psychopaty, równie naturalne (przymiotni „naturalny” znaczy tutaj coś innego niż w odniesieniu do języka), jak świat osobników normalnych, natomiast nazywanie *Lebensweltu* (w przyjętym tutaj sensie) „światem, w którym żyjemy”, ewentualnie „światem życia codziennego”, wymaga identyfikacji codzienności lub tego, gdzie żyjemy z potocznością. Świat ten ma wyraźny aspekt normatywny, skoro z jego punktu widzenia wartościowane

¹⁶ Dalej będę operował określeniem „potoczne użycie wyrażen języka naturalnego”. Jeszcze raz zwracam uwagę na to, że potoczność inwokuje poprawność, natomiast naturalność (w odniesieniu do języka) – powszechność.

¹⁷ Pojawia się też zwyczaj językowy, ale to możemy pominąć.

¹⁸ Szczególne zastosowanie tej obserwacji dotyczy wiarygodności percepcji. Rozmaite argument, np. Kartezjusza czy Berkeleya przeciwko wiarygodności percepcji dają się odeprzeć prostą obserwacją, że gdy powiadamy o percepcjach niewerydycznych, zakładamy, że znamy kryterium dla ich odróżnienia od weredydycznych. To zaszłości w *Lebenswelcie* dyktują, które percepcje są weredydyczne, a które nie są.

jest doświadczenie, w szczególności użycie wyrażeń językowych. *Lebenswelt* sam przez się nie gwarantuje prawdziwości sądów o nim wygłaszanych, natomiast jest, by tak rzec, odpowiedzialny za potoczne użycie wyrażeń, dzięki czemu oceny prawdziwościowe w ogóle mogą się pojawić.

Jak już wyżej zazaczyłem, zmierzam ku naturalistycznej interpretacji świata doświadczenia potocznego. Husserl ostatecznie obrał drogę transcendentálną, czyniąc *ego* transcendentálne podmiotem habitualności (nawyków) i ludzkich możliwości praktycznych. Ale znajdujemy u niego i taką uwagę:

Świat naturalny nie jest złudzeniem, tylko bytem prawdziwym. Żadna korektura naturalnego nastawienia wobec świata nie jest konieczna w najmniejszym stopniu. Filozofia jako niejasna refleksja o świecie w jego relacji do podmiotu jest tym, co wymaga korekty. Świat jako uświadomiony prawdziwy byt pozostaje w ramach świadomości, w ramach intencjonalnych.¹⁹

Nie chcę twierdzić, że jest to zaproszenie do naturalistycznej wykładni *Lebensweltu*, ale intryguje u Husserla pogląd, że korektura tego świata nie jest potrzebna. Przypomina to stwierdzenie Ryle'a, że przymiotnik „potoczne” związany ze słowem „użycie” jest właściwie bezbarwny i można go znakomicie pominąć, podobnie jak *natürliche* czy *Lebens*, gdy te słowa występują z *Welt*.

Husserl oczywiście powiedziałaby, że korekty wymaga naturalistyczna filozofia *Lebenswelt* i to radykalnej, tj. zastąpienia jej transcendentalizmem. Naturalizm w sprawie świata potocznego doświadczenia uważam za możliwy, o ile gatunek ludzki jest podmiotem dyspozycji poznawczych i innych habitualności.²⁰ To filogeneza produkuje te regularności, które stają się podstawą norm zachowania się, poznawczych, językowych, prawnych czy moralnych. Zgodnie z wcześniejszą uwagą owe regularności nie muszą być uniwersalne w sensie ścisłym, wystarczy gdy mają charakter statystyczny.²¹ Gatunkowo zakumulo-

¹⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Zweiter Teil: 1921-1928, herausgeben von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, s. 278. Fragment ten pochodzi z okresu 1921/1922. To uzasadnia identyfikację *natürliche Welt* i *Lebenswelt*. Ten drugi termin pojawił się u Husserla później, mianowicie w *Medytacjach kartezjańskich*.

²⁰ Epistemologia ewolucyjna staje się przez to ogólnym kontekstem rozważań o świecie potocznego doświadczenia.

²¹ „Norma” pochodzi od „normalność”, a normalny, to tyle, co regularny, uporządkowany, naturalny itd.

wane doświadczenie wyznacza to, co Husserl nazwał horyzontem, a jego powszechność, nawet statystyczna, wystarczająco zabezpiecza przed nadmiernym relatywizmem.²² Doświadczenie to jest *a priori* wobec ontogenetycznych aktów poznawczych i decyduje o tym, że ich subiektywne aspekty są zunifikowane w bardzo wysokim stopniu. Okoliczność ta rzuca światło na problem podniesiony przez Ajdukiewicza (patrz wyżej), tj. roli doświadczenia bezpośredniego, subiektywnego i niepowtarzalnego, w kształtowaniu intersubiektywnych uzasadnień. Podobnie możemy zapatrywać się na funkcjonowanie języka. Filogeneza kompetencji językowej rozwiniętej w wyniku przebywania elementów gatunku w *Lebenswelcie* ukształtowała potoczne (w sensie Ryle'a) habitualia komunikacyjne.²³ Są one uniwersalne jako środki oceny językowych wykonań, ale także jako odniesione do leksyki języka naturalnego. Nie jest prawdą, przeciwnie do poglądu Husserla, że *Lebenswelt* nie wymaga korektur. Są one może niekonieczne, ale niekiedy potrzebne, zarówno w przyrodniczej jak i kulturowej części *Lebenswelt*. Zawsze jednak bazują na zastanym doświadczeniu potocznym. Może szczególnie jasno widać to właśnie w wypadku usprawniania języka. Byłoby to zgoła niemożliwe, gdyby nowej terminologii nie dało się przełożyć na starą czy dokonać porównań różnych żargonów specjalistycznych, ostatecznie przy pomocy potocznego użycia wyrażen języka naturalnego; ci, którzy twierdzą, że praktyka naukowa pożytkuje się językami nieprzekładalnymi, nie wiedzą, co mówią. Wracając do uwag Tarskiego o języku potocznym jako uniwersalnym i wszechobowiązującym, trzeba zauważyć, że wskazany przez niego priorytet intuicyjnie uchwytnych własności semantycznych, ostatecznie prowadzący do tego, co w logice nazywa się standardową czy zamierzoną interpretacją semantyczną jest produktem potocznego użycia wyrażen, a więc ostatecznie *Lebensweltu* i zaszłości w nim dziejących się.

To są ogólne ramy naturalistycznej interpretacji świata doświadczenia potocznego. Kilka dodatkowych kwestii wiąże się z naturali-

²² Negacja tego, że kultura jest po części relatywna byłaby zamykaniem oczu na fakty. Potrzebna jest raczej wizja stabilnego ekwilibrium kulturowego, ale nie absolutnego.

²³ Jestem całkowicie świadom nieuniknionego biologizmu z tym związanego. Wszelako biologiczne rozumienie języka wcale nie jest rzadkością w obecnej filozofii. Por. R. G. Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1984 i teje autorki, *Language. A Biological Model*, Oxford: Clarendon Press 2005.

zacją języka w ramach *Lebensweltu*.²⁴ Oto ich wykaz, zapewne niepełny. Po pierwsze, trzeba objaśnić genezę i rozwój języka, w szczególności zagadnienie akwizycji języka. Ta sprawa jest być może najłatwiejsza dla naturalisty, aczkolwiek trzeba zwrócić uwagę na notorycznie sporny problem udziału elementów przyczynowo-skutkowych i konwencji w praktyce językowej. W samej rzeczy, gdy ta kwestia została podjęta przez lingwistów (stało się to w XIX w.), wyjaśnienia naturalistyczne były dość powszechne, zapewne w związku z wpływami darwinizmu w językoznawstwie²⁵. Nie ma przy tym żadnego konfliktu pomiędzy tzw. lingwistyką kartezjańską (Chomsky) a naturalizmem, o ile tylko kompetencja językowa (por. wyżej) zostaje pojęta jako rezultat filogenezy. Po drugie, nie da się zbudować naturalistycznej koncepcji języka bez naturalizacji psychiki. Postępy psychologii poznawczej, kognitywnej neuropsychologii, neurofizjologii i neuropatologii otwierają nowe perspektywy przez naturalizmem z uwagi na coraz więcej danych o związku umiejętności językowych z funkcjonowaniem normalnej struktury neurofizjologicznej. Nie ma jednak wątpliwości, że antynaturalista ma do dyspozycji prosty kontratak. Może mianowicie zauważyć, że transformacja percepcji informacji fizycznej w informację semantyczną (treść) leży poza zasięgiem naturalizmu. Stąd problem naturalizacji treści staje się fundamentalny dla naturalistycznej interpretacji języka w ramach *Lebensweltu*. Nie ma innej drogi, jak traktowanie treści jako wyposażenia osobników żyjących w świecie doświadczenia potocznego. Po trzecie, status treści wyrażanych przez słowa i zdania od razu prowadzi do natury semantyki jako rozważania relacji pomiędzy językiem a tym, do czego on się odnosi. Warto przyjąć, że intencjonalność aktów psychicznych jest pierwotna wobec stosunków semantycznych. To wskazuje, że naturalizacja psychiki pojęciowo poprzedza to samo w odniesieniu do semantyki. Spośród trzech części semantyki, syntaksy, semantyki i pragmatyki, ta ostatnia jest podstawowa w tym sensie, że znaczenie (treść) jest ostatecznie kategorią pragmatyczną, a nie składniową czy semantyczną. W sumie, in-

²⁴ Filozofia ma to siebie, że niemal każdy problem rodzi mnóstwo następnych. W rozważanym tutaj przypadku, naturalizacja języka rodzi natychmiast np. pytanie o naturalistyczną koncepcję logiki i matematyki.

²⁵ Por. D. Lightfoot, *The Development of Language. Acquisition, Change and Evolution*, Oxford: Blackwell Publ. 1999; J. M. Smith, E. Szatmáry, *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origin of Language*, Oxford: Oxford UP 1999.

terakcja pomiędzy podmiotem mówiącym a *Lebenswelt* prowadzi (zob. wyżej) do wykształcenia potocznego użycia wyrażeń języka naturalnego. Stąd, zgodnie z ważną uwagą Tarskiego, problemy semantyczne w ogóle nie mogą być stawiane wobec języków czysto formalnych, a więc niezinterpretowanych. Sama pragmatyczna strona języka nie przesądza, czy wypowiedzane zdania są prawdziwe lub fałszywe, aczkolwiek wyklucza, może poza specjalnymi i eksperymentalnymi sytuacjami, by ludzie operowali wyrażeniami, z którymi nie kojarzą żadnych treści. Tak w zarysie wygląda projekt traktowania języka w naturalistycznie pojmowanym świecie potocznego doświadczenia. Dodam jednak, że nawet w wypadku całkowitego krachu naturalizmu, każda filozofia języka winna przyjmować, że *Lebenswelt* i język naturalny decydują o uniwersalnej kompetencji lingwistycznej.

Kończę uwagę historyczną. W latach 1966-1968 przygotowywałem pracę doktorską o tzw. jurysprudencji analitycznej w wydaniu H. L. A. Harta i jej związkach z filozofią języka potocznego, rozwijanej w Oxfordzie po II wojnie światowej; Ryle był jednym z najważniejszych przedstawicieli szkoły oxfordzkiej. Opowiadałem o tym przedsięwzięciu Ingardenowi. Rzucił (dość sarkastycznie) uwagę: „To fenomenologia oferuje właściwą teorię języka potocznego”. Ingarden był wyraźnie poirytowany, gdy usłyszał, że J. L. Austin, inny czołowy przedstawiciel szkoły oxfordzkiej, określał swoją metodę analityczną jako fenomenologię lingwistyczną. Dodatkowa intencja niniejszego tekstu polega na ukazaniu możliwości czerpania inspiracji z rozmaitych źródeł. W ostatnich latach nie ma już większych wątpliwości, że wczesna fenomenologia jest w wielu punktach bliska filozofii analitycznej. *Lebenswelt* należy do późnej fenomenologii, uchodzącej za paradygmat tzw. filozofii kontynentalnej. Starałem się pokazać, że filozof analityczny, bo takim jestem, może wiele skorzystać z tradycji, którą na ogół radykalnie przeciwstawia się jego stylowi myślenia.

Jan Woleński